Jarosław MERECKI SDS

DYLEMATY SPOŁECZEŃSTWA OTWARTEGO

Do lektury tekstów Ryszarda Legutki specjalnie zachęcać nie trzeba – nazwisko ich autora jest w tym wypadku wystarczającą rekomendacją. Wydany ostatnio tom esejów *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*[1] jest kolejnym potwierdzeniem wielkiej wnikliwości, z jaką jego autor obserwuje przemiany współczesnej kultury. Można co najwyżej wyrazić żal, że tekstów, które podejmują szeroko rozumianą problematykę filozofii polityki w taki sposób i na takim poziomie, jak czyni to Legutko, nie pojawia się na naszym rynku zbyt wiele. Do tego większość z wydawanych u nas prac zajmujących się filozofią polityki – a tych ukazuje się ostatnio sporo – to tłumaczenia dzieł autorów obcych, dzieł niejednokrotnie bardzo wartościowych, ale ze zrozumiałych powodów nie uwzględniających polskiej perspektywy widzenia problemów polityki. Tymczasem do natury tej dziedziny filozofii należy to, że niezbyt wiele jest w niej praw obowiązujących zawsze w taki sam sposób, niezależnie od kontekstu historycznego i kulturowego. Problemy filozofii polityki – to prawda, że dziś w coraz większym zakresie wspólne nawet bardzo odległym od siebie regionom świata – uwikłane są jednak zawsze w partykularne konteksty. Nie znaczy to wcale, że teksty Legutki są zdominowane przez taką partykularną perspektywę. Jego spojrzenie na przemiany zachodzące we współczesnej kulturze politycznej i kulturze jako takiej jest znacznie szersze. Oczywiste jest tu z jednej strony zakorzenienie w tradycji klasycznej filozofii polityki, a z drugiej głęboka znajomość tradycji anglosaskiej. Istotne jest jednak również to, że nie są to teksty, które równie dobrze mogłyby powstać w każdym innym kraju.

W większości zamieszczonych w tomie esejów autor poddaje analizie myśl liberalną oraz przemiany zachodzące w społeczeństwach określanych jako liberalne. Analizowany w różnych kontekstach problem społeczeństwa liberalnego polega na tym: społeczeństwo to jest w dużym stopniu dłużnikiem tego, co nieliberalne; jego sprawne funkcjonowanie wymaga obecności w kulturze elementów nieliberalnych – a do nich należy pewien zbiór absolutnych wartości moralnych, które przez przynajmniej większą część społeczeństwa uznawane są za niepodważalne; natomiast częścią naturalnej dynamiki liberalizmu zdaje się być dążenie do zakwestionowania tych elementów, tendencja do sprzymierzania się z moralnym relatywizmem. Tego rodzaju diagnozę stawiał już zre-

[1] Ryszard Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, ss. 209, „Arcana".

sztą Platon w odniesieniu do demokracji – jego zdaniem ma ona naturalną tendencję do sprzymierzania się z moralnym relatywizmem. Warto w tym kontekście zauważyć, że omawiany w książce Legutki K. Popper – przypomniany w niej jako rzecznik społeczeństwa otwartego opartego jedynie na elementach formalnych, proceduralnych – pod koniec swego długiego życia coraz częściej w tym właśnie ciążeniu ku relatywizmowi widział niebezpieczeństwo grożące społeczeństwu otwartemu i podkreślał, że sprawne działanie formalnych procedur możliwe jest jedynie wówczas, gdy wspierają je nieliberalne przekonania moralne obywateli: „relatywizm moralny jest jedną z najniebezpieczniejszych trucizn demokracji; demokracja istnieje bowiem jedynie wówczas, gdy panuje prawo, prawo zaś oparte jest na etyce, a nie na permisywizmie”[2].

Legutko nie do końca chyba potrafiłby się utożsamić z jakąkolwiek z przyjętych powszechnie kwalifikacji, choć z drugiej strony nie kryje, że w sporze liberalizmu z konserwatyzmem perspektywa konserwatywna jest mu bliższa. Chodzi mu przede wszystkim – jak pisze – o „zmuszenie obu stron do tego, by się wzajemnie zauważyły” oraz o poddanie analizie argumentów wysuwanych przez obie strony. Nie bez pewnego niepokoju natomiast obserwuje sukcesy mentalności liberalnej, które prowadzą do postępującego kurczenia się obszaru tego, co nieliberalne. Wydaje się, że sytuacją pożądaną byłaby według autora równowaga różnych tradycji (bo synteza nie wydaje się tu możliwa); otwarte pozostaje pytanie, jakie warunki musiałyby być spełnione, aby taka równowaga mogła się utrzymać. W każdym razie diagnoza Legutki mówi, że dzisiaj równowaga ta została zachwiana na rzecz liberalizmu.

Spośród wielu niezwykle interesujących tekstów na szczególną uwagę zasługuje esej o ewolucji w rozumieniu pojęcia tolerancji („O tolerancji”), który – jak sądzę – bez przesady można zaliczyć do klasycznych tekstów współczesnej filozofii politycznej. Jak wiadomo, wieloznaczność słów rośnie wprost proporcjonalnie do częstotliwości ich używania, a słowo „tolerancja” należy bez wątpienia do najczęściej używanych słów ze słownika filozofii liberalnej. Tolerancja jest prawdopodobnie – jak przypuszcza Legutko – jedyną niekwestionowaną wartością społeczeństwa liberalnego. Esej Legutki w bardzo przejrzysty sposób prowadzi nas po zawiłych drogach przemian w pojmowaniu tolerancji – od jej klasycznych teoretyków po czasy współczesne. Dla klasycznych teoretyków tego pojęcia (Locke, Wolter), tolerancja – Legutko nazywa ją tolerancją negatywną – to postawa godząca się na wielość poglądów w trudnych do rozstrzygnięcia kwestiach; chodziło przede wszystkim o kwestię wiary – pierwotną postacią tolerancji była zatem tolerancja religijna. Nie oznaczało to dla nich jednak, że należy zrezygnować z oceny w kategoriach prawdy i fałszu wszelkich poglądów. Tymczasem tego właśnie zdaje się domagać wielu współczesnych teoretyków tolerancji. W niektórych wersjach liberalizmu sama kategoria prawdy uznawana jest za kategorię represyjną, sprzeczną z postawą tolerancji. Zgoda na tak rozumianą postawę tolerancji –

[2] Cytat za: R. Buttiglione, *Il problema politico dei cattolici*, Piemme 1993, s. 316.

nazwaną przez Legutkę tolerancją pozytywną – wymaga zatem zasadniczej zmiany w naszym postrzeganiu świata, ponieważ pociąga za sobą rezygnację z jednej z podstawowych kategorii filozoficznych. Nie jest to z pewnością żądanie o błahym znaczeniu; w przeciwieństwie do tolerancji negatywnej pozytywna nie pozostawia ludzkich przekonań takimi, jakie są – a to było przecież pierwotną intencją teoretyków idei tolerancji. Ponadto tak pojęta tolerancja wymaga ukształtowania całkiem nowego, nieznanego dotąd typu ludzkiej mentalności. Warto przytoczyć jedną z konkluzji Legutki: „Teraz okazuje się, iż – aby zasłużyć na cechę tolerancyjności – winniśmy stać się ludźmi liberalnymi i zasadniczo przekształcić nasze widzenie rzeczywistości. Co więcej, musimy to zrobić nie dlatego, że okazało się ono fałszywe, ale dlatego że sama jego struktura jest politycznie i społecznie dyskryminująca. Wyrażając to jeszcze inaczej, tolerancja w powyższym rozumieniu zakłada mniej lub bardziej wyartykułowany program całościowej i głębokiej społecznej reedukacji".

Bardzo interesujące są również refleksje autora o amerykańskiej kontrkulturze lat sześćdziesiątych. Fakt tego fenomenu dowodzi, że wbrew twierdzeniom liberałów, zamożne i z pozoru stabilne społeczeństwo liberalne nie mniej niż inne społeczeństwa podatne jest na rewolucyjne pomysły nowych ideologów. Pomysły te dotyczą nie tyle, jak to bywało dawniej, organizacji życia gospodarczego – tu bowiem trudno zaprzeczyć świadectwu doświadczenia – ile raczej odnoszą się do sfery kultury. Nie są jednak przez to mniej niebezpieczne. To właśnie społeczeństwo, które traci pewność co do kryteriów moralnych – które nie wie, co przyjąć, a co odrzucić – szczególnie narażone jest na eksperymenty, które ostatecznie mogą zachwiać podstawami jego istnienia (by przypomnieć tu tylko mit konsumpcji bez pracy).

Do tego krótkiego omówienia treści książki chciałbym dołączyć dwie uwagi. Po pierwsze, sprawa rozumienia konserwatyzmu. W eseju „Trzy konserwatyzmy" Legutko odróżnia trzy wersje konserwatyzmu, za kryterium podziału przyjmując rodzaj rzeczywistości, którą myślenie konserwatywne pragnie zachować. Mamy zatem konserwatyzm odnoszący się do rzeczywistości wiecznej (pojętej na kształt platońskich idei czy niezmiennego ładu wartości moralnych), konserwatyzm, którego przedmiotem jest rzeczywistość wytworzona w długim procesie dziejowych przemian, oraz konserwatyzm mający za przedmiot rzeczywistość aktualnie istniejącą. Moja uwaga dotyczy relacji pierwszego rodzaju konserwatyzmu do pozostałych dwu jego wersji. Jak słusznie zauważa Legutko, konserwatyzm broniący niezmienności hierarchii wartości nie musi bronić niezmienności konkretnych instytucji, które mają służyć ich realizacji. Może – właśnie w imię niezmiennych wartości – dążyć do zmiany kształtu instytucji, aktualnego układu sił politycznych czy podziału przywilejów i obciążeń w społeczeństwie. Możliwa jest też sytuacja odwrotna. Możemy mieć na przykład partię konserwatywną zainteresowaną zachowaniem aktualnego układu sił i dostępu do przywilejów. Możemy też w końcu mieć partię reformatorską zainteresowaną zmianą tego układu bądź partię reformatorską zainteresowaną zmianą przyjętej w społeczeństwie hierarchii wartości.

Konserwatyzm broniący wartości i konserwatyzm broniący układu sił mogą być stanowiskami skrajnie przeciwstawnymi. Ktoś może przyzwolić na radykalne zmiany kulturowe, by zachować swą uprzywilejowaną pozycję (przykładem może być tu postać bohatera powieści G.T. di Lampedusy *Lampart*, a wielu wskazałoby zapewne na dużo bliższe nam przykłady); można też dążyć do zmiany układu sił w imię niezmiennej hierarchii wartości. Kulturowy konserwatyzm może zaowocować politycznym reformizmem; i może być odwrotnie.

Połączenie konserwatywnej metapolityki (a takim mianem – mianem sfery metapolitycznej – określa się niekiedy sferę niezmiennych wartości) i niekonserwatywnej polityki jest być może trudne w realizacji, nie wydaje się jednak niemożliwe. Nie uniknie się tu zapewne krytyki ze strony antykonserwatystów, o której pisze w swym eseju Legutko; pomimo to reprezentanci tak pojętej opcji konserwatywnej mogą wciąż liczyć na poparcie wyborców, a nie jest to w tym przypadku mało znacząca zaleta. Nie wiem, czy nie tak właśnie należałoby interpretować wyniki ostatnich wyborów do Kongresu w Stanach Zjednoczonych, kiedy to okazało się, że oczekiwanie zmian w dziedzinie gospodarki (a to przecież wyniosło do władzy demokratów) nie musi się wcale wiązać z antykonserwatyzmem w sprawach moralności. Można więc przypuszczać, że konserwatyzm dotyczący sfery metapolitycznej jest jeszcze społecznie na tyle silny, by oprzeć się atakom jego adwersarzy.

Druga uwaga dotyczy roli religii w społeczeństwie, również w społeczeństwie liberalnym. Autor nie poświęca jej zbyt wiele miejsca; wydaje się, że czyni tak przede wszystkim dlatego, iż kryzys religijności – a przez to malejący wpływ religii na życie społeczne – uznaje za fenomen nieuchronnie towarzyszący sukcesom liberalizmu. To prawda, kryzys religijności – przynajmniej tej, która znajdowała swój wyraz w ramach tradycyjnych instytucji religijnych – w liberalnych społeczeństwach Europy Zachodniej jest czymś oczywistym; nie wiem natomiast, czy stwierdzenie to jest równie oczywiste w odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego (choć zapewne i tam dałoby się wskazać na pewne symptomy „europeizacji" również w tym względzie). Niemniej jednak nie mamy chyba do czynienia – wbrew diagnozie autora (zob. s. 29) – ze schyłkiem chrześcijaństwa w Europie. Być może prawdą jest, że w kryzysie znalazła się dziś ta forma europejskiej kultury, którą określamy jako cywilizację chrześcijańską. Nie można oczywiście wykluczyć i takiej sytuacji, w której w Europie przestanie istnieć cywilizacja chrześcijańska. Nie musi to jednak wcale oznaczać, iż w Europie zaniknie chrześcijaństwo jako religia. Zmysł religijny jest zbyt głęboko zakorzeniony w naturze człowieka, by mogły mu zagrozić kulturowe przemiany. Można by co prawda przypuszczać, że chrześcijaństwo zostanie zastąpione przez jakąś inną religię, twierdzenie takie musi jednak dziś pozostać w sferze nieweryfikowalnych przypuszczeń. W każdym razie chrześcijaństwo pozostanie zawsze promotorem i obrońcą nieliberalnych elementów w kulturze (czyli tego, co wyżej nazwaliśmy sferą metapolityczną), nawet jeśli kulturowe mody nie będą sprzyjać tej obronie. Zresztą ostatnie sukcesy wydawnicze dokumentów papieskich –

Katechizmu, encykliki *Veritatis splendor*, a także książki *Przekroczyć próg nadziei* – zdają się świadczyć o tym, że nawet ludzie nie utożsamiający się konfesyjnie z katolicyzmem wciąż widzą w Kościele katolickim ważny autorytet moralny.

Oczywiście, teoretycznie – choć tylko teoretycznie, bo w praktyce nie istnieją tak jednoznaczne sytuacje – możliwa jest również całkowita eliminacja nieliberalnych elementów kultury, a zatem również całkowita liberalizacja sfery moralności prywatnej i publicznej. W przypadku takiej sytuacji wciąż aktualna pozostaje diagnoza Platona. Według niego w społeczeństwie, w którym sfera przekonań moralnych uległa całkowitej liberalizacji, żyje się przez pewien czas całkiem przyjemnie. Prowadzi to jednak nieuchronnie do korupcji; zachwianiu ulegają normy społecznego współżycia, słowa używane są w sposób zupełnie dowolny, nie związany z prawdą, prawo przestaje być przestrzegane – w końcu życie ludzkie staje się niemożliwe i odzywają się wołania o rządy silnej ręki. Współczesnym potwierdzeniem tej diagnozy mogłyby być choćby przemiany na włoskiej scenie politycznej. Alternatywą silnej ręki może się wówczas okazać powrót do cnót moralnych i obywatelskich, o których przynajmniej religia wciąż jeszcze nie zapomniała.

Być może w tym duchu należy również interpretować model społeczeństwa zaproponowany przez Platona w jego *Państwie* (w książce Legutki sprawie oskarżenia Platona o totalitaryzm poświęcony jest esej „Spór o Platona"). Rolę, którą Platon przypisuje rządzonemu przez króla-filozofa państwu, pełni w dużej mierze Kościół – postulaty Platona dotyczyłyby więc raczej instytucji Kościoła niż instytucji państwa. Zadanie kształtowania nowego człowieka i nowej kultury to zadanie Kościoła, a nie państwa. O ile bowiem państwo dysponuje zawsze środkami przymusu i w tym sensie reprezentuje w społeczeństwie zasadę siły, o tyle Kościół reprezentuje autorytet, który nie dysponuje żadnymi środkami przymusu. Możliwe są tu oczywiście nadużycia, które znamy z historii w różnych formach przymierza tronu i ołtarza; nie musi to jednak dyskredytować kulturowej roli Kościoła, o ile tylko zostanie zachowana zasada autonomii obu tych instytucji. Dobrze wiemy, że to właśnie w państwach totalitarnych Kościół był instytucją, która najskuteczniej broniła duchowych sił społeczeństwa oraz struktur społecznych niezależnych od władzy politycznej. W tym aspekcie zadanie Kościoła w społeczeństwie liberalnym nie ulega zmianie; zmieniają się jedynie formy jego realizacji. I taki Kościół, tj. Kościół stojący na straży niezmiennych wartości moralnych – a nie Kościół, który przejmuje cechy mentalności liberalnej, raczej za nią podążając niż oceniając ją wedle swych własnych kryteriów – jest autentycznym sojusznikiem wolnego społeczeństwa.